

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

“Per una metafisica dei quodlibet”

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/113311> since

Publisher:

Fara Edizioni

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



Laura Corraducci, insegnante pesarese, ha pubblicato nel 2007 la sua prima raccolta poetica dal titolo *Lux Renova* (Ed. Del Leone). Nel 2011 la silloge di trenta poesie *Cieli diversi* arriva seconda nel concorso Pubblica con noi e viene pubblicata da Fara nell'antologia *Creare mondi*. La poesia *Fiori di loto* vince il concorso Fili di Parole 2011 – poesia inedita – indetto dalla Perrone Editore di Roma. Suoi testi, editi e inediti, sono apparsi su diverse antologie e blog di poesia. “Bicchieri Di-Versi” è il reading poetico che organizza a Pesaro con la collaborazione di altre poetesse.

PER UNA METAFISICA DEI QUODLIBET

Leonardo Caffo

Abstract

Basandomi su Agamben 2001 propongo una metafisica che tenga conto di quelle che vengono definite “singolarità qualunque” che emergono, già dal punto di vista linguistico, come conseguenza dell'antinomia di Russell. Operato un tentativo di chiarimento, delinea una metafisica antispecista che prenda in considerazione ogni singolarità animale dopo averne distinto i “contorni” tramite un'ontologia funzionale che sia, coscientemente, distante da un'ontologia reale da cui scomparirebbero molte delle relazioni assunte per dar conto di un'etica conseguente.

Key Words: Antispecismo, Specismo, Ontologia, Metafisica, Morale, Animali.

1. Antinomia, Quodlibet e Specismo

Ne *La comunità che viene* (Agamben, 2001), Giorgio Agamben affronta il problema dell'antinomia di Russell cercando di argomentare in favore dell'inutilità, dal punto di vista conoscitivo, della forma o immagine di una cosa, in quanto del tutto indistinta dalla cosa stessa. Ecco una versione “semplice” dell'antinomia in questione, detta il “paradosso del barbiere”²: «In un villaggio vi è un solo barbiere, un uomo ben sbarbato, che rade tutti e soli gli uomini del villaggio che non si radono da soli. Il barbiere rade sé stesso?». Se, come in effetti potrebbe capitare, il barbiere si rade da sé, allora verrebbe contraddetta la premessa se-

² Questo paradosso costituisce una riformulazione solo approssimativa del paradosso di Russell perché, proprio a causa del suo aspetto concreto, in realtà potrebbe essere considerato semplicemente una dimostrazione per assurdo.

condo cui il barbiere rade solo e soltanto gli uomini che non si radono da soli. Se invece il barbiere non si radesse da sé, allora dovrebbe essere rasato dal barbiere, che però – come ovvio – è lui stesso: in entrambi i casi, e qui si cela il paradosso, si cade in una contraddizione. Il vero problema è in quale categoria vada incluso l'individuo "barbiere": infatti, sia che venga incluso nella prima, sia che venga incluso nella seconda, la situazione resta contraddittoria. Il barbiere è un insieme che appartiene a sé stesso se e solo se non appartiene a sé stesso! Questo, in sintesi, il potere disarmante dell'antinomia di Russell.

Come comprese già Frege, il concetto di "elefante" non è esso stesso un concetto in quanto, come argomenta più recentemente Milner, il termine linguistico non ha nome proprio. L'obiettivo di Agamben, che lo conduce a ripercorrere brevemente questo dibattito (Agamben, cit., pp. 57-61), è quello di provare che la parola attraverso cui una cosa è espressa, in quanto altra dalla cosa stessa o identica ad essa, non può mai esprimere la cosa.

Sempre usando l'esempio degli elefanti, potremmo dire che i singoli elefanti sono sinonimi rispetto al concetto di elefante, ma omonimi rispetto all'idea di elefante: proprio come nell'antinomia di Russell, in cui uno stesso oggetto appartiene e non appartiene (contraddizione) ad una stessa classe. Secondo Agamben, il problema soggiacente all'antinomia, è quello volto a comprendere che cosa sia questa "idea"³ che costituisce l'omonimia dei molteplici sinonimi (secondo Aristotele, oggetti con uguale nome ma diversa denotazione) che, insistendo su ogni "classe", pesca i membri sulla base della loro semplice appartenenza predicativa rendendoli degli omonimi.

Proprio a questo punto, secondo Agamben, possiamo in-

³ Intese, secondo una visione platonica classica, come il fondamento ontologico della realtà: costituiscono cioè il motivo che fa essere il mondo: sono le "forme".

dividuare nell'idea che compie questa operazione una sorta di «omonimo come qualunque» (ivi, p. 61) che dovrebbe spezzare la pretesa di assolutezza di questa relazione logica che conduce all'antinomia, mostrandosi inconsistente. Questa idea di "qualunque" (*quodlibet*), pur mostrandosi nel linguaggio, e causando paradossali problemi (come l'antinomia in questione), sarebbe secondo Agamben qualcosa di essenzialmente non linguistico riconducibile alla teoria Platonica secondo cui il nome, in quanto nomina una cosa, non è altro che la cosa in quanto è nominata dal nome.

Cerchiamo di fare chiarezza. Secondo Agamben, questa relazione di "qualunque", che emerge dall'antinomia di Russell, consente – non tanto di individuare – ma di comprendere l'esistenza di «singolarità in quanto singolarità qualunque» (ivi, p. 9). Già Tommaso aveva cercato di indagare questo genere di entità, spesso ignorate dai tentativi di inventario delle moderne ontologie, attraverso la metafora degli umani non battezzati, coloro che secondo la teologia dell'epoca sarebbero appartenuti al limbo. Quella condizione d'essere individui ignorati dallo sguardo di Dio (metafora del linguaggio), è esattamente speculare all'antinomia dell'individuale e dell'universale. Il linguaggio, come il Dio di Tommaso d'Aquino, attraverso un'unica parola – "animale" – pretende di catturare indifferentemente tutti gli animali, in quanto suppone la propria universalità trasformando le singolarità (i "qualunque" di Agamben) in membri (\in condizione di appartenenza per la teoria degli insiemi) di una classe.

Molti filosofi, a partire almeno da Scoto, hanno considerato la natura comune alle cose (la classe di appartenenza) come una realtà anteriore, indifferente alle singolarità "qualunque" che si caratterizzano come appartenenti a quella classe già data. In altri termini, Scoto aveva un atteggiamento "realista", per cui alcune classi – come ad esempio le specie animali – esistono a prescindere dai singoli individui che hanno la proprietà di appartenere a quelle specie. In que-

sto modo, tuttavia, assistiamo ad un ripetersi dell'antinomia russelliana per cui il concetto⁴ di specie "cavallo", non sarebbe esso stesso concetto. Per uscire dall'impasse, Spinoza (*Eth.*, II, lemma II) argomenta che tutti i corpi, convergono effettivamente nell'attributo divino dell'estensione (classe di appartenenza), ma ciò che hanno in comune (*Eth.*, prop. 37) non può in ogni caso costituire l'essenza di una cosa singolare. La comunione delle singolarità sotto l'egida della classe o estensione, potremmo dire, non le unisce semplicemente entro un'unica essenza, «ma le *sparpaglia nell'esistenza*» (Agamben, cit., p. 20). Sono proprio i modi diversi di darsi dell'essere delle cose a generare la loro essenza comune, e non il contrario: un realismo moderato che si contrappone a quello "estremo" di Scoto, a sostegno dell'esistenza delle classi proprio perché esistono i *quodlibet* inafferrabili dai nomi di quelle stesse classi.

E veniamo dunque alle specie, classi attraverso le quali accomuniamo singolarità animali e vegetali, per cui "cane" può riferirsi tanto a tutti i cani, che a quel singolo "qualunque" che mi trovo ad incontrare per caso e per cui conio, sperando di aggirare l'antinomia di Russell, un nome proprio che lo distingua da tutti gli altri *senza nome* (fenomeno ben analizzato da Walter Benjamin). Questo fenomeno di "compressione" ontologica, direttamente connesso al paradosso discusso, spinse Jacques Derrida a coniare la parola *animot* per distinguere, con un artificio linguistico, la pluralità delle vite animali (cfr. Derrida 2006). Giovanni di Salisbury, nel *Metaphysics*, utilizza uno strano termine – "maneries" – che i medievali adoperavano per i casi in cui viene mostrata una cosa che ne significa un'altra. Ad esempio, se affermo che gli insetti di questa "specie" popolano il mio giardino, mi sto

⁴ Come concetto intendo, in senso non strettamente tecnico, un pensiero che viene espresso in maniera definita con un procedimento che unisce ("concetto" dal latino concipere = cum-capere, comprendere) aspetti sensibili particolari che una molteplicità di oggetti hanno in comune.

riferendo ad una singolarità esemplare – qualunque – che non è caratterizzata da un'esistenza in quanto membro di una classe con cui la identifico, ma neanche come essenza a cui quella classe si riferisce: è «*maniera sorgiva*» (Agamben, cit., p. 28) – è il suo modo di essere che pur restando singolare è moltiplicabile, vale per *gli altri* della sua classe ma rimane univoco, crea l'antinomia di Russell rimanendo impossibile da dirsi.

Ed è qui che inizia il varco inaspettato tra ontologia ed etica che, in parte, aveva già compreso Derrida con la sua necessità di "pluralizzare" l'animalità. Ignorare, a partire dal linguaggio, queste singolarità – che appaiono solo come protagoniste dei nostri paradossi – ha condotto a fare qualcosa ad una singolarità *x* in quanto appartenente, e dunque riducibile, ad un insieme *M*. Lo specismo⁵ – a partire da Peter Singer in poi – si costituisce appunto come un contrasto alla discriminazione degli animali non umani in quanto animali non umani (appartenenti ad una classe diversa da quella degli umani). Allo stesso modo, il nero è discriminato non come singolarità ma in quanto appartenente alla classe degli individui neri... così le donne, gli omosessuali, i transessuali, le transessuali, ecc. Ognuno di questi individui scatena l'antinomia logica, nominato dalla classe "C", ed è *perso* in una classificazione che non trova spazio tra i suoi stessi classificati.

Una conclusione estrema (e vedremo erronea) del ragionamento svolto fin qui, è quella che individua in ogni "classificazione per classi" un problema: l'inadeguatezza dell'uomo rende impossibile l'ontologia, che attuata ha portato alle discriminazioni che ben conosciamo. Se le specie sono dunque "inventate", nel senso che sono un prodotto som-

⁵ Lo specismo può intendersi, nelle sue connotazioni più basilari, come l'atteggiamento ideologico che porta una specie – *Homo Sapiens* – a sovrappiù in modo programmatico, attraverso le strutture del sociale, tutto il resto del vivente e della natura.

mario di una metafisica che procede a tentoni paradossali e antinomie, in cui sfuggono le singolarità che poi vengono sepolte dal loro essere possesso di una classe, allora anche la classificazione delle discriminazioni, per contrappasso, è erronea. Se lo specismo è, infatti, il movimento che si oppone alla discriminazione di specie, tanto da un punto di vista morale che politico, ma la specie *Homo Sapiens* non è mai stata: (a) in grado di creare corrette ontologie che tenessero conto delle singolarità morali, e (b) non è mai stata recinto della moralità (perché, come abbiamo già detto, anche tra umani pseudo confini di razza e sesso sono serviti per discriminare), allora lo specismo non esiste (Filippi, Trasatti 2012, p. 78). Tutto ciò è inoltre suffragato dal fatto che l'uomo ha sfruttato uomini e animali spesso insieme, da cui dovrebbe derivare che la fine dello sfruttamento animale coincida con quello degli umani.

Su quest'ultimo punto non mi soffermerò, avendo già confutato il legame tra le "liberazioni" erroneamente derivate dal legame tra le condizioni di sfruttamento delle diverse classi (Caffo, 2012). Ciò che mi preme invece fare immediatamente è confutare l'erronea, e molto grave, conclusione che deriva da difficoltà metafisiche (non è il caso degli autori citati), o da inesistenza di confini morali di specie, l'inesistenza dello specismo.

Nonostante sia senz'altro vera la constatazione dell'assenza di confini morali sulla base di specie, rimane altrettanto vero che la discriminazione segue la logica che abbiamo esposto nel nostro ragionamento sulle classi: *considero in un certo modo x perché appartenente a M*. Per considerare esistente lo "specismo" basta, semplicemente, quanto appena detto. Non importa sapere se l'uomo sia anche razzista o sessista, e dunque sfrutti anche intraspecie, ma è sufficiente che esista un meccanismo tale per cui si riserva un trattamento morale inferiore ad un individuo *x* perché appartenente ad una specie diversa da quella umana. Ovunque esista un atteggiamento del genere, là risiede lo specismo.

Quanto detto da chi argomenta a favore dell'inesistenza dello specismo, per i motivi di una diffusa discriminazione morale oltre la specie, è dunque ingenuo e facilmente confutabile.

Diventa invece più complessa la questione etica legata all'antinomia di cui abbiamo detto. Uno degli auspicci di Agamben, rilevato il sommerso mondo delle singolarità, è la propensione ad un mondo "senza classi" (Agamben, cit., pp. 51-53). Se la classificazione ha infatti portato allo smarrimento dei "quodlibet" dobbiamo auspicare una nuova metafisica delle singolarità pure. Un'ontologia che non badi alle classi saturandole con individui che esistono solo in quanto esseri di quella classe, ma che comprenda la non identità, e l'indeterminatezza rispetto a un concetto univoco, della singolarità che è – nel senso che coincide – soltanto con la totalità delle sue possibilità. Quella che auspica Agamben è, in sostanza, un'ontologia che si dissolve in sé stessa dove ogni singolarità appartiene a tutto e diviene dunque non rappresentabile da condizioni reali: diviene esistente «*solo relazione a una totalità vuota e indeterminata*» (Agamben, cit., p. 55).

Ma possiamo davvero accettare una proposta del genere? E quanto è percorribile? Il fatto che l'ontologia si scontri con l'antinomia di Russell non dovrebbe condurci a gettare tutto alle ortiche, ovvero tanto l'ontologia che i suoi problemi. D'altra parte non ho certo la pretesa di risolvere l'antinomia, ma la proposta che segue cerca di isolare due diversi livelli di azione in tal senso.

2. Ontologia Funzionale e Ontologia Reale

Quanto detto fin qui potrebbe condurci alla conclusione di un'adeguatezza definitiva dell'umano nei confronti di una metafisica della realtà. Inoltre, tale deficit, considerate le conseguenze etiche che si trascina dietro, dovrebbe imporre una cessazione definitiva delle classificazioni, dato che esse stanno alla base della discriminazione delle singolarità di

cui abbiamo detto. Tuttavia, l'ontologia è funzionale all'etica o, almeno, è funzionale in questo preciso momento storico che la filosofia si trova ad analizzare. Esistono tentativi di seguire, sin da subito, filosofie "indifferenziate" dal punto di vista ontologico (cfr. Calarco, 2011), ma risultano assolutamente sbagliate perché fuori contesto.

Si inserisce qui la mia proposta di distinzione tra un'ontologia funzionale ed un'ontologia reale (o presunta come reale). Se esistono tutta una serie di soggetti – singolarità – oppressi sotto l'egida della differenza rispetto ad una classe, ovvero quella che riteniamo intoccabile a seconda della discriminazione che operiamo, dunque "umana" quando siamo specisti, "maschile" quando siamo sessisti, "bianca" quando siamo razzisti, ecc., allora dobbiamo utilizzare un'ontologia funzionale volta a riequilibrare queste presunte differenze che renderebbero lecite le discriminazioni.

È quello che, ad esempio, fa Peter Singer in *Animal Liberation* quando stabilisce che la sofferenza, come proprietà comune a tutti i soggetti delle diverse classi animali, è la caratteristica che consente di condannare comportamenti violenti o discriminatori. È ovvio che qui Singer, se quanto abbiamo detto ha un senso, non tiene conto realmente delle singolarità, ma le respinge ancora una volta nelle loro classi cercando di unificare tutto in un insieme più vasto: "coloro che possono soffrire". Tuttavia c'è un'urgenza che muove Singer, che è quella della liberazione animale, che può cominciare ad insediarsi solo entro il terreno dell'ontologia così come la conosciamo oggi – studio dell'essere in quanto tale (cfr. Valore 2008) – che non lascia spazio ai tentativi di ricerca dei "quodlibet" auspicati da Agamben.

L'antinomia di Russell, e i "manierismi" dei medievali, solo la sentinella di un problema metafisico che abbiamo a lungo evidenziato e che invitano ad ipotizzare un'ontologia reale che riesca poi, realmente, a *non* classificare così come auspicato da Agamben. Tanto Agamben, quanto Singer, sbagliano radicalmente se consideriamo le loro proposte da un

punto di vista metafisico radicalmente antispecista. Agamben, si pensi all'analisi che compie in *Mezzi senza fine* del 1996, rimane comunque ancorato ad un antropocentrismo che gli consente di "liberare" i *quodlibet* solo entro la specie *Homo Sapiens*, e questo perché esiste una frattura netta tra umani e animali (compresi ancora una volta in un tutto indifferenziato) che è rappresentato dalla politica. E Singer, con le sue continue distinzioni tra "coscienti" ed "autocoscienti", e i tentativi di accumulare gli animali – ancora una volta indifferenziati – agli umani per certi parametri che ne consentono la difesa, è quanto di più lontano si possa auspicare dalla prospettiva ontologica che ricerchiamo. Forse solo in Derrida – grazie al celebre incontro con un gatto, in quanto singolarità di «*un'esistenza che rifugge ogni concettualizzazione*» (Derrida, cit., p. 46) – è davvero presente il tentativo di espandere la ricerca dei *quodlibet* oltre i confini classici della specie umana.

Secondo alcuni (cfr. Calarco 2008) si aprono solo due strade metafisiche, dal discorso che fin qui abbiamo fatto: (a) mantenere le differenze tra classi, nello specifico tra specie umana e il resto dei viventi, senza curarsi delle antinomie ma rendendo sofisticate le nostre distinzioni mostrando sinonimie che consentano la difesa di individui senzienti (Singer, Regan e in parte lo stesso Derrida); (b) prendere definitivo congedo dalla distinzione uomo animale, constatati i continui problemi paradossali, auspicando anche una fine delle gerarchie etiche senz'altro dipendenti dalle classificazioni (Donna Haraway e Calarco). In entrambi i casi, tuttavia, mi sembra sia possibile rintracciare dei problemi che dovrebbero naturalmente emergere dall'analisi svolta fin qui: (a), dovrebbe essere chiaro, è una proposta per me inapplicabile a meno che non si accetti l'antinomia di Russell che perennemente irrompe nelle nostre ontologie (e abbiamo già argomentato in favore di un suo rifiuto); il rischio di (b), che mi condurrà ad una proposta (c) – che possiamo definire "metafisica dei quodlibet" – è invece più

sottile. Se ci liberassimo davvero di ogni distinzione “uomo – animale”, ma anche “donna – uomo”, “anziano – bambino”, ecc., si perderebbe completamente lo spazio dell’etica che, al contrario di quanto affermato da Hilary Putnam (2005), ha necessariamente bisogno di un’ontologia alle spalle: mi spiego.

Ammettiamo di essere già – per esperimento mentale – in una fase come quella auspicata da Haraway e Calarco: un abbandono totale dei confini ontologici tra esseri viventi, per non incorrere più in paradossali problemi. Tuttavia, come è lecito aspettarsi, i *fatti* del mondo non seguono il passo delle filosofie dominanti, e gli animali vivono ancora nella condizione di oppressione che ben conosciamo (uccisi per scopi svariati: divertimento, ricerca, abbigliamento e alimentazione). Se non avessimo più ontologie che consentano di discriminare diversi livelli di enti che, ad esempio, abbiano “un’apertura” più sofisticata rispetto ad altri (soffrendo, intrattenendo relazioni, ecc.), non avremmo più nessun motivo per muovere in favore di una liberazione animale piuttosto che verso una liberazione delle piante o, addirittura, dei frutti. Enti viventi, indipendentemente dalle specifiche forme in cui si esemplifica la vita, acquisirebbero uguale valore hai nostri occhi e nulla, ma proprio nulla, potrebbe poi condurci verso una rivendicazione della libertà degli uni, piuttosto che degli altri.

È chiaro, l’esperimento mentale bara.

In una ipotesi come quella considerata, si auspica anche che l’uomo – proprio perché libero dall’ossessione di una metafisica che si mostri come catalogo da sfogliare – potrebbe anche essere pronto a vivere nuove ed inedite relazioni con i viventi *altri*. Tuttavia, che un’ipotesi del genere si tiri dietro, necessariamente, anche questa diversa “socializzazione” umana, è appunto del tutto incerto – altrimenti non sarebbe un’ipotesi ma una previsione sicura (si veda, ancora una volta, per i rapporti tra antispesismo e realtà: Caffo 2012). Il paradosso, in soldoni, è che un’ontologia auspicata

per far cessare le discriminazioni potrebbe condurre ad una situazione in cui non si possano più individuare discriminazioni, e in cui la violenza non avrebbe più oppositori in grado di ribellarsi se non producendo ontologie falsificando, *de facto*, l’ipotesi in questione. Per annullare l’ontologia che spinge a *discriminare*, bisogna anche annullare l’ontologia che permette di *difendere* gli enti: il tentativo di salvare cagne e cavoli, dunque, fallisce.

Dicevo, infatti, di una proposta (c) che cerchi di salvare quanto c’è di buono in (a) e (b), sfruttando la distinzione tra ontologia funzionale e reale che abbiamo introdotto. La proposta in questione riguarda un diverso modo di intendere la metafisica dei viventi.

3. Metafisica dei quodlibet

È possibile classificare senza aprirsi, nel momento stesso in cui si classifica, verso una discriminazione istantanea? Inoltre, possiamo concepire una metafisica che ragioni senza incorrere nel paradosso delle classi?

Per prima cosa dobbiamo riconoscere l’esistenza delle “singolarità qualunque”, che chiameremo SQ, come dati base del nostro mondo. Queste saranno, inoltre, le uniche entità presenti nel nostro inventario.

{Inventario del Mondo Vivente} = {Insieme di SQ}

Chiunque abbia una qualche idea di come funzioni l’ontologia analitica contemporanea (ho già rimandato a Valore 2008) sarà semplicemente inorridito da questa proposta. A ragione, e per non incorrere in critiche strutturali, invito dunque a considerarla come l’abbozzo di una proposta, piuttosto che come la definitiva stesura di un piano programmatico.

Un SQ è un qualsiasi vivente indipendentemente dalla proprietà o qualità che gli attribuiamo per una organizzazione in classi. Questa base di oggetti – SQ – può essere osservata o dal punto di vista di un’ontologia funzionale

(OF) o dal punto di vista di un'ontologia reale (OR). Dal Punto di vista OF abbiamo bisogno di un'ulteriore distinzione delle singolarità:

1. Singolarità Animali (Primati, Meduse, Cani, ecc.);
2. Singolarità Vegetali (Cactus, Girasoli, Funghi, ecc.);
3. Singolarità Concrete (Sassi, Montagne, Cascate, ecc.);
4. Singolarità Astratte (Teoremi, Funzioni, Congesture, ecc.);
5. Singolarità Sociali (Multe, Professori, Dollari, ecc.).

Dalla prospettiva di una OR, più coerente con la teoria di Agamben, non avremmo invece bisogno di distinzioni così sottili – basta riconoscere l'esistenza di singolarità qualunque che mai formano un insieme comune, perché “spargiate” nel mondo, e a cui riconosciamo solo due diversi livelli di complessità: (a) apertura sul mondo (rientrano solo le “singolarità animali” della OF) e (b) non apertura sul mondo. Dove, per “apertura”, intendiamo – classicamente almeno da Heidegger in poi – la possibilità di intrattenere relazioni altre *intenzionali* di un vivente.

Anche in una OF, la classificazione da 1. a 5. sopra esposta, non va intesa come una collezione di classi che, a loro volta, potrebbero essere oggetti e dunque condurre ad un'antinomia.

In modo assolutamente parsimonioso diciamo che esistono solo le SQ che poi noi, per modalità puramente umana di rapportarci con l'ambiente, abbiamo bisogno di accumulare sotto una qualche relazione di somiglianza, pur riconoscendo che ogni nostro tentativo appartiene a “vizi” del nostro sistema cognitivo e non rappresenta nessun tentativo di fotografare una realtà *qua realitas*.

La classificazione funzionale consente alla specie *Homo Sapiens* di sopravvivere in questo mondo nel modo assolutamente originale – costruttore di “mondi” – che lo caratterizza. Anche in questo caso, come per la OR, si riconosce alla relazione di “apertura” il discrimine tra Singolarità

Animali e tutto il resto e sarà chiaro a cosa serve tutto ciò, una volta arrivati sin qui.

Se l'etica è il tentativo di dar conto di un'ontologia pregressa, che ci permette di osservare con preoccupazione l'oppressione di Singolarità Animali Qualunque, allora possiamo operare la proposta che alla fine del paragrafo 2. ho chiamato (c) e che permette di dar conto, tanto dell'esistenza di singolarità viventi indipendenti dalla loro specializzazione (zoè, o sempre seguendo Agamben, potremmo dire, “singolarità nude”) ma che consente anche, proprio in quanto le riconosce ontologicamente, un terreno per l'etica che può e deve agire liberando dall'oppressione “coloro che possono provare relazioni intenzionali”.

Bibliografia

- Agamben, G. 2001, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Caffo, L. 2012, *Terzo antispecismo: stato dell'arte e proposta teorica*, in *Minima & Moralia*, rivista online, 15 Marzo 2012, Minimum Fax, Roma.
- Calarco, M. 2011, *Identità, differenza indistinzione*, in «Liberazioni: rivista di critica antispecista» n. 7, pp. 5-20.
- Calarco, M. 2008, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York.
- Derrida, J. 2006, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano.
- Filippi, M. e Trasatti, F. 2012, *La favola del soggetto, la tragedia degli animali*, in «Liberazioni: rivista di critica antispecista» n. 8, pp. 70-82.
- Putnam, H., 2005, *Ethics without ontology*, Harvard University Press, Cambridge.
- Valore, P. 2008, *L'inventario del mondo: guida allo studio dell'ontologia*, Utet, Torino.



Leonardo Caffo (Catania, 1988) svolge un dottorato di ricerca in filosofia. Si occupa di teoria dell'azione, responsabilità morale, e bioetica umana e animale. Ha pubblicato, tra l'altro: *Soltanto per loro. Un manifesto per l'animalità attraverso la politica e la filosofia* (Aracne 2011), *Azioni & Natura Umana* (Fara 2011) e *Flatus Vocis. Breve invito all'agire animale* (Novalogos 2012). Collabora stabilmente con diverse riviste e quotidiani, conduce il programma d'approfondimento culturale radiofonico *Flatus Vocis* (Radio Hinterland) ed ha diretto e fondato la «Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior». Attualmente dirige, con Matteo Andreozzi, il centro di ricerca Doiè (www.centrodoie.org) per la filosofia e scrive saltuariamente, di libri e filosofia, su «Lettera Internazionale». Web: leonardocaffo.tk

PERCHÉ SCRIVERE: I 4 PILASTRI DI GEORGE ORWELL

Luca Artioli

Dall'altro della sua saggezza, Maria Zambrano ci ricordava che: «Scrivere è un atto di fede, e come ogni fede, di fedeltà. Lo scrivere richiede fedeltà prima di ogni altra cosa: essere fedeli a ciò che chiede di essere tratto fuori dal silenzio.» (si prega di citare la fonte)

La filosofia e saggista spagnola vedeva la scrittura come una sorta di missione, una missione che aveva il compito di sottrarre e recuperare dall'oblio della vacuità quotidiana il significato più autentico delle cose, traducendo in alfabeti nuovi ciò che il silenzio avrebbe potuto invece soffocare e disperdere.

Oggi forse non è più così. O perlomeno non si scrive solitamente perché rapiti da questo istinto sacrificale e nobile, che fa parlare addirittura di «fede» Maria Zambrano.

Nel 2012, con internet e il proliferare di agorà sociali e informatiche, si scrive soprattutto perché la gente cerca – e trova – nella scrittura un modo economico e autarchico di sentirsi meglio, così come l'opportunità di incontrarsi e confrontarsi in maniera differente con gli altri.

In apparenza, dunque, la scrittura e la sua concezione di fondo sembrano subire un radicale cambiamento nelle modalità e nei contesti in cui vengono proposte rispetto al recente passato, ma non nella loro funzione culturale e terapeutica.

Ciò che Aristotele chiamava «entelechia», ovvero la possibilità di autorealizzarsi, di raggiungere la piena e cosciente maturazione della propria soggettività, non viene infatti meno nel suo valore intrinseco soltanto perché oggi si è più «immersi» in un blog, anziché fra le pagine di un libro. Muta semplicemente in termini di approccio. Chiaramente, quando c'è di mezzo internet è sempre doveroso